

## Reivindicación del zapin

Jorge Urrutia

*Semiosfera* 8 (primavera 1998)

Demos por hecho que existe una crisis en la cultura. Al fin y al cabo, se trata de una opinión muy repetida y, en cualquier caso, prerrogativa del ensayista es decidir los supuestos que dan pie a su elucubración. Tal vez esa crisis pudiera ser la de la modernidad, aquella que conduce a la llamada postmodernidad. El diccionario llama crisis a una mutación importante en el desarrollo de un proceso y, por extensión, a una situación dificultosa y complicada. ¿Cómo reconocer la crisis? Sin duda por el modo en que se manifiesta. Cada crisis habla.

Habla, claro está, en sentido figurado o, mejor, en sentido semiótico. Produce o construye signos. Corrijamos de nuevo: produce situaciones a las que el observador carga de determinados valores. Los interpreta como síntomas. La semiología, en medicina, es la ciencia que interpreta los síntomas de las enfermedades.

En los procesos culturales se forman hábitos de pensamiento y actuación que, al producirse algún cambio en el proceso, se manifiestan desajustados. El desajuste es el síntoma. Cuanto más importante sea el cambio, más desajustes aparecen, más dificultosa es la situación, más numerosos son los síntomas. Los individuos, entonces, descubren la crisis.

Y los individuos también hablan. No podremos, entonces, referirnos

exactamente a los lenguajes de la crisis, sino a los lenguajes en la crisis o a los lenguajes surgidos de la crisis. ¿Qué debe hacerse, contemplar la crisis de la cultura o intentar hacer cultura desde la crisis?

La crisis de la cultura es la más importante que pueda darse. Es verdad que los significados de la palabra cultura son numerosos, pero siempre los significados lo son. Fuera de los lenguajes formalizados, la ambivalencia es lo habitual. Lo específico, como recordaba Emilio Garroni, no puede definirse sino por una confluencia, como una calidad de heterogéneo. La comunicación sólo se da por aproximación. Es lo que, en otras ocasiones, he denominado una estable inestabilidad comunicativa: al buscar comunicarnos vamos acotando territorios que nos permiten suponer lo que el emisor pretende significar, pero sabemos que siempre existe un margen de error.

Me estoy refiriendo a una crisis de la cultura objetiva, ese don que nos es dado históricamente, en terminología utilizada por Gustavo Bueno<sup>1</sup>. La que correspondería, en la Edad Media, al reino de la gracia, frente al reino de la naturaleza. Cualquier otro concepto de cultura hubiera exigido la adjetivación: ¿Cultura de la crisis o crisis de la cultura andaluza? ¿Cultura de la crisis o crisis de la cultura zulú? O bien, ¿Cultura de la crisis o crisis de la cultura del tabaco?, si quisiéramos caer en el uso abusivo y restringido del término que está de moda entre nuestros políticos.

Entendamos por "cultura" la estructura simbólica (por lo tanto sistematizada y jerarquizada) que permite interpretar el mundo y textualizarlo, tanto en lo que se malentiende como reproducción como en lo *irreproductivo*. Realidad y fantasía, si se prefiere, aunque para mí (y no me detengo en ello ahora porque nos llevaría muy lejos) el concepto de Realidad prácticamente se solapa con el de Cultura.

Tampoco es, evidentemente, unívoco el término "crisis". Ya lo hemos visto. En cualquier caso, la crisis no siempre provoca la muerte, el acabamiento. Y es que la crisis tanto puede afectar al todo como a

---

<sup>1</sup> Gustavo Bueno: *El mito de la cultura*; Barcelona; Prensa Ibérica, 1997.

alguno de sus componentes. Los historiadores, refiriéndose a nuestra época ya denominada —con mayor o menor acierto— postmoderna, prefieren hablar de mutación de la historia o, incluso, alguno, como Francis Fukuyama, del fin de la historia, puesto que nos encontraríamos ante la liquidación del proceso único, evolutivo y coherente que, hasta ahora, hemos tenido<sup>2</sup>.

No creo que merezca la pena discutir si mutación responde mejor a lo que contemplamos o protagonizamos que crisis. En cualquier caso, la realidad nunca ha constituido un proceso único y coherente, como pretende Fukuyama. Lo que resultaba coherente era la lectura que se hacía de la realidad. Desde el punto de vista metodológico el historiador debe proporcionar la relación de unos hechos que resulte coherente, lo sea o no aquello que se pretende describir. La coherencia es, pues, característica textual, no característica de lo real. Esto es lo que explica la extrema similitud de la historiografía con la literatura. Además, los historiadores, geógrafos de la historia, suelen confundir el plano y el territorio y pensar que la relación de los signos gráficos entre sí cubre todas las particularidades del terreno. Pero los signos gráficos del plano sólo simbolizan las características del territorio previamente seleccionadas y clasificadas.

Explica Montaigne en uno de sus ensayos, el cuarto del libro primero, que el alma descarga sus pasiones sobre objetos falsos, cuando los verdaderos le fallan. No es el hierro el que nos hizo daño, ni el banco de piedra el que hirió nuestro tobillo, ni el caballo es culpable de la muerte de un ser querido, ni la cabeza que golpeamos lo es de nuestra desesperación. Tampoco la descripción es responsable de no darnos clara idea de lo teóricamente descrito. El texto no es el proceso de comprensión, sólo una huella (¡cuánto olvidamos esto!) y, por ser una insuficiencia —como nos enseñaron Juan de la Cruz, Bécquer, Juan Ramón Jiménez, y, mucho más tarde, Borges— llega un momento en el que ya no hay modo de reconocer en los textos

---

<sup>2</sup> Francis Fukuyama: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta, 1992.

nada que no sea la propia esquizofrenia. Nos hemos partido entre la Realidad y su representación. Textualizamos la vida.

Entonces decimos: La crisis ha llegado. O bien: Mi reino no es de este mundo.

Percibimos la Realidad, pero somos incapaces de elaborar un discurso que se le corresponda. Y como por definición el discurso deberá reproducir la Realidad, que sólo existe en virtud de ese discurso, perdemos la noción de verdad o, al menos, para no provocar demasiada disputa, de veracidad. Como el teatro que, a la vez, finge una realidad que necesita negar para que lo admitamos como teatro y no como realidad.

En una conferencia de 1983<sup>3</sup>, cuando muy pocas personas en España habían oído hablar de la postmodernidad, Josep Ramoneda recordaba un diálogo del filme de Roberto Rossellini *Roma, città aperta*. Pina (Anna Magnani) pregunta: "...pero, ¿acabará la guerra? A veces ya no puedo más, parece como si este invierno no quisiera acabar nunca". Francesco (Marcello Paglieso) responde: "Se acabará, Pina, se acabará. La primavera llegará y será más bonita que las otras, tenemos que creer, tenemos que quererlo, hay cosas que sí, que siento, que no puedo explicarte muy bien, pero creo que es esto, que no tenemos que tener miedo, ni hoy, ni más adelante, porque nosotros tenemos razón y vamos por el buen camino, ¿lo entiendes? Nosotros luchamos por una cosa que ha de venir, que no puede dejar de venir; quizás el camino sea largo y difícil, pero llegaremos y veremos este mundo mejor y, sobre todo, lo verán nuestros hijos".

Comenta Josep Ramoneda: "Esto era el año 45. Las palabras de Francesco están hoy bien muertas. Hoy nadie se atreve a afirmar que tiene razón, que vamos por el buen camino, que hemos de salir inexorablemente". Ya todos lo sabemos. Carecemos de utopía y, aún más, no parecemos estar en condiciones ni de creer en la utopía de una recuperación de la utopía.

---

<sup>3</sup> Publicada en la revista *Saber* n° 1, Barcelona, 1985.

Manuel Vázquez Montalbán proponía, al abrir uno de los cursos de verano que se llevan a cabo en San Lorenzo del Escorial, que nos replanteásemos la dialéctica entre lo viejo y lo nuevo, que buscásemos refundar la idea de progreso, que iniciásemos tal vez la reconstrucción de la esperanza. Pero el trabajo citado de Josep Ramoneda nos enfrenta con la pérdida de significación de un lenguaje. No es que la comunicación sólo se establezca sobre una estable inestabilidad, sino que se han cambiado los valores de las cartas a la mitad de la partida.

No hay utopía posible porque no resulta posible predecir un futuro, ni bueno ni malo, ninguno. Lo mismo a escala general que particular. Dice un poema de Antonio Machado:

¿No beberán un día en vuestros senos  
los que mañana labrarán la tierra?  
¡Oh, celebrad este domingo claro,  
madrecitas en flor, vuestras entrañas nuevas!



Pero esos niños que van a nacer de las madres campesinas ¿labrarán de verdad la tierra el día de mañana? Así se cumpliría el simbolismo del eterno retorno nietzchiano que el poeta pretende. Si los campesinos no labraran porque mejoraron en su situación, bien. Mas tal vez su tierra podría verse afectada por las disposiciones de la Unión Europea y los niños futuros agricultores cobrarán por no cultivarla. O bien, teóricos braceros andaluces, subsistirán gracias a la ayuda conocida como PER. O, inmigrantes en una ciudad antes industrial, pasearán sus ocios obligados de parque en taberna, de taberna a sillón ante el televisor, de ahí a la nada, financiados por el seguro del desempleo.

¡Cuánto simbolismo lingüístico se nos está viniendo abajo, cuántas metáforas literarias, cuántas afirmaciones sociales! Obtener el pan sin el sudor de la propia frente ha sido siempre digno de sospecha. Se era un vago si no se trabajaba. Somos ya todos conscientes del cambio de valores que en este terreno se ha producido. La sociedad se confiesa

incapaz de proporcionar el pleno empleo y los estados prefieren sufragar paro a subvencionar trabajo.

Los economistas lo entienden bien. Los humanistas no acabamos de comprenderlo. ¿Por qué no utilizar el dinero de las indemnizaciones, en lugar de aplicándolo al paro, abaratando el precio de venta del producto? Parece ser imposible. Pero sólo porque nadie valora el coste moral, cultural y estético ("la ética es la estética del futuro", había escrito Lenin) de una población en desempleo. A la nueva estructuración de la sociedad, a la sociedad liberal postmoderna, a la sociedad calificada, no sé si irónicamente, de liberal, le interesa mantener a las poblaciones en paro y, sobre todo, en paro intermitente. La respuesta no es nueva, consiste, con probabilidad, en la de siempre: la sumisión.

Sobre todo cuando esa sumisión se asegura con otros medios. Por ejemplo, confundiendo desempleo con ocio. Paradojas de nuestro presente, los desempleados son los mayores consumidores en el mercado del ocio. Además, hay una continua adaptación reductora de los logros de la tecnología hacia el mercado del ocio.

Asegura José Luis Abellán que "todos los grandes cambios que ha sufrido la humanidad tienen su causa más inmediata en las transformaciones ideológicas"<sup>4</sup>. No sé si puede afirmarse eso de forma tan categórica, aunque sea cierto que cada crisis histórica haya ido unida a innovaciones tecnológicas que han permitido alumbrar el futuro. En cualquier caso, la particularidad del cambio tecnológico actual es que influye de forma inmisericorde en todos nosotros y de forma inmediata.

¿Cuántos siglos pasaron después de la implantación —no digo la invención— de la escritura, sin que resultara extraño encontrar analfabetos? Todavía en 1981 el porcentaje de analfabetos totales era en España del 6,3 %. Ese dato resulta así algo frío, pero significa que 2.378.017 españoles no sabían leer ni escribir en 1981. Para que se vea

---

<sup>4</sup> José Luis Abellán: *Ideas para el siglo XXI*, Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 1994, pág. 45.

más claro: lo equivalente a todos los habitantes de las ciudades de Valencia, Cuenca y Soria juntos. Aún sobrarían 2.517 personas analfabetas que podríamos distribuir, si a los lectores les parece bien y puesto que antes cité el pueblo, por San Lorenzo del Escorial, a la sombra del Monasterio que enseñamos orgullosamente a los turistas.

¿Cuántos siglos han tenido que pasar para que no nos demos cuenta de hasta qué punto la imprenta ejerce una enorme influencia en nuestra vida? Incluso para el reciente 6,3 % de analfabetos.

En 1900, el 84 % de la población de la provincia de Málaga era analfabeta. ¿Cómo se sentía afectada por la escritura? ¿En qué cambiaba su vida porque se publicaran o no diarios en la capital? ¿En qué variaba su modo de trabajar o de ocupar el tiempo de ocio porque la prensa difundiera los inventos presentados en la Exposición Universal de París de ese mismo año? Mi bisabuelo fue distinguido en aquella magna exposición con varias medallas, reconociendo así la calidad de los nuevos apósitos que presentaba. ¿Los llegarían a conocer, siquiera de nombre, los pacientes de los médicos que trepaban por la serranía malagueña, en mulo o a caballo, el año 1900?

Hoy, en cambio, con un porcentaje de analfabetos electrónicos que probablemente esté en el 90%, ¿quién de nosotros no siente su vida atravesada por los nuevos lenguajes y las modernas tecnologías? Recuerdo un chiste gráfico en un tebeo de mi infancia. En la viñeta, un hombre negro, africano, descalzo y vestido a la manera de los pueblos considerados primitivos, se sentaba a conducir un automóvil lujosísimo. Uno de aquellos que la gente denominaba: "un haiga". El chiste pretendía denunciar que, en el aún no llamado tercer mundo, las gentes pudieran acceder a los bienes secundarios antes que a los primarios. Ahora ocurre lo mismo. No hace mucho tiempo, una conferencia de la UNESCO pretendió imponer un sistema de documentación por medio de ordenadores conectados en red, en países que no podían asegurar el suministro eléctrico. Pero es que la postmodernidad nos está uniformando con tendencias al tercermundismo. Se nos ofrecen las derivaciones aminoradas de las



nuevas tecnologías, se controla el acceso a las fuentes de información y se definen usos privilegiados.

Según Marshall MacLuhan, la aldea global permitiría al fin que toda la humanidad funcionara en común. Nada más falso. La aldea global ha aumentado las diferencias y conduce inevitablemente al aumento y abandono de los pobres. De ahí la falacia del fin de la historia y la asunción de un nuevo y general presente. "La recuperación del presente —escribía no hace mucho un conocido historiador español— va a ser sin duda la revolución más importante del futuro siglo XXI y a esa luz hay que interpretar muchas de las cosas que en él van a ocurrir"<sup>5</sup>. Creo que es una falacia. Sólo estarán en el presente aquellos que se hallen en condiciones de acceder a una determinada información. Otros seguirán en el pasado. Tal vez, en cambio, haya incluso algunos ya en el futuro. Por otra parte, ¿acaso los campesinos siervos medievales no vivían en un largo y detenido presente? La diferencia es que el señor, el capitalista, el patrono, el gobernante entonces, tenían rostro. Sigue habiendo hoy asalariados, pero ¿dónde está el patrono real? Sociedades sin rostro, acciones cruzadas, administraciones. Textos sin sujeto.

Hemos perdido los valores e, incluso, muchos de los significados. También hemos perdido los modelos. ¿A quién seguir? ¿A quién imitar? Los héroes son héroes inestables, superficiales, fragmentados. Para algunos filósofos se ha perdido todo sujeto. No es exactamente así. Se ha hecho invisible, se ha ocultado, el sujeto agente. El paciente está aquí. Sigue en cada uno de nosotros.

Una espantosa película se titula *Mira quién habla*. Se centra en la extrañeza que ocasiona el hablante. Y es que en los textos que produce la postmodernidad nunca conocemos quién habla. Sí sabemos quién escucha: nosotros, ustedes lectores, yo y los obreros, por ejemplo, de las fábricas SEAT ¿Pero quién habla? ¿El Presidente de SEAT? ¿El ejecutivo que cruzara el Atlántico con papeles confusos, obligase a sus subordinados a fotografiarse haciendo ridículos gestos y

---

<sup>5</sup> José Luis Abellán: *Ideas para el siglo XXI*, citado, pág. 51.



prometió una fábrica aquí y otra acullá? ¿El que firmara los anteriores acuerdos entre la Volkswagen y el Estado Español? ¿Aquel otro directivo alemán que recibió a los dirigentes sindicales españoles? ¿Los que acaban de cobrar una gran cantidad de millones bajo la promesa de dejarse los ojos investigando? Todos dicen pero ninguno habla. Nosotros, sin embargo, escuchamos. Y da igual una multinacional que otra para el ejemplo.

Un ordenador es fabricado por X, programado por Y y manejado por Z. En la pantalla aparece un poema. El profesor Jean Pierre Balpe, especialista en literatura con ordenadores, explica que nada importa para un texto literario quién sea el autor. Puede serlo una máquina. Sólo interesa el lector. Y es verdad.

El filósofo Derrida opina que tras el texto se oculta la muerte de su autor. Éste se consume con el punto final. Si no hay autor, no hay autoridad originaria. El lector es libre para actuar con y en el texto. Y es verdad.

Pero el lector sabe que antes de que él estuviera allí, ya estaba el texto. Que éste no surge por generación espontánea, que es un objeto que alguien fabricó, no como portador de sentido, pero sí como portador de significado. Hay un sujeto que, cobarde, en los textos de la postmodernidad (y el arte llamado "de mensaje" pudiera ser netamente postmoderno por esa ocultación del sujeto) se esconde.

Si la modernidad ofrecía un modelo nunca exactamente realizado, la postmodernidad rechaza la idea de modelo. El pragmatismo nos ha conducido a la conclusión de que la verdad no existe sino como creencia individual. Eso significa la desaparición de los valores de referencia. La verdad absoluta no es sino la que acepta la generalidad, pero entonces, no es absoluta porque tiene que ser cambiante, según evoluciona la sociedad. Es, además, manipulable. ¿Cómo conciliar esa no verdad alguna con la ética y la moral social? La verdad acaba concibiéndose como lo publicitado, la propaganda, lo comercial, la imagen, la falsedad, pues... Se produce, por lo tanto, una desaparición de la autoridad y un reforzamiento del poder.

Los textos ejercen su poder. Borran el sujeto para evitar la confrontación y buscan que el lector, confundiendo con el sujeto implícito, se crea sujeto del texto. Asuma la palabra del otro. Asienta convencido.

Así, en los medios electrónicos, confundimos la inexistencia de imágenes con la inexistencia de hechos (como el historiador confunde a veces la inexistencia de datos con la inexistencia de hechos). Pero con una diferencia fundamental: el espectador no puede buscar más imágenes y nunca miró las que está viendo. El espectador de cine, y más aún el de televisión, cree mirar cuando sólo está viendo. Nunca seleccionó imagen alguna. El texto finge ser el hecho y el espectador es arrastrado a fingir (y a creérselo) que es el sujeto.

Además, en los medios de comunicación importa más la institución (el periódico) que el sujeto individual (el periodista). El emisor es el medio y el significado se matiza, incluso, en virtud de la página de la sección en la que se incluye. El individuo se borra detrás de una suerte de máquina, como el funcionario esconde su responsabilidad tras la cortina de la Administración y lo verdadero detrás de lo exacto.

Un libro que entra de lleno en el actual debate político se resume en la contraportada con estas terroríficas líneas: "Se inspira en una concepción integral de la libertad, en la búsqueda de una sociedad abierta y en la idea, dominante en el mundo en este fin de siglo, de que el verdadero instrumento de cambio y desarrollo no es el Estado sino el mercado"<sup>6</sup>. Pensemos un momento, frente al Estado, con mayúscula, uno, fijo, verdadero, arbitrario, el mercado, con minúscula, vario, dialogante, negociador, exacto. El mercado se presenta, así, como ejemplo de la comunicación, del intercambio de ideas, de la libertad, de lo digno de confianza. Debe ser por eso por lo que se borra el sujeto de los textos, se esconde el autor, se silencia el nombre del que impone la mirada.

---

<sup>6</sup> Barry B. Levine (compilador): *El desafío neoliberal. El fin del tercermundismo en América Latina*; Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1992.

Los dictadores era más humanos porque tenían rostro. Así, frente a lo inexplicable, frente a lo desconocido, frente a lo misterioso, poco queda si no es refugiarse en el mito, en las religiones, en las sectas.

El poeta Miguel Hernández escribió en su poema "Sonreídme":

Me libré de los templos. Sonreídme.

Era principios de 1936. El poeta había conseguido racionalizar su vida. Niega lo inexplicable. Hernández era al fin y al cabo, hijo lejano del pensamiento voltairiano. Voltaire no conocía las leyes de la termodinámica. Para él, la modernidad conducía a un orden social racional más amplio. Pero, puesto que la cantidad de energía que desaparece en un lugar aparece en otro (primera ley) y en cualquier flujo de energía siempre hay alguna pérdida, aumentando la entropía (segunda ley), la energía social reducida por el orden social, se manifiesta fuera de la sociedad como fuerza desordenada. El caos se destruye por procedimientos diversos: legislativos, represivos, mitificadores. La religión vuelve a encontrar su sitio, sobre todo vuelven las creencias menos humanizadas y con mayor presunción mágica.

Pero lo mágico incrementa la irracionalidad del ser humano y justifica la incoherencia. Surge así la separación clara de los planos de expresión y de contenido que los formalismos habían negado. Los textos narrativos de la postmodernidad muestran con asiduidad una perfecta organización formal que sirve para expresar la incoherencia. Tanto los textos de ficción como los de no ficción, como, por ejemplo, los legislativos. Pensemos en la aparente racionalidad formal de la normativa que impone la obligación del uso del cinturón de seguridad para viajar en automóvil, normativa claramente postmoderna porque supedita la libertad del individuo, esto es: la afirmación de la persona ante la vida y la muerte sin que afecte a terceros. Se prescinde de esa libertad fundamental, que la modernidad hubiese defendido, someténdola al pensamiento economicista de la pérdida de horas de trabajo y al aumento de los costes sanitarios. Pensemos también en la

perfecta y sistemática estructura paralelística de los culebrones televisivos y su búsqueda del efecto de realidad, para un contenido no obvio, sino incoherente.

En ambos casos se busca la anulación del sujeto lector haciéndole ocupar un espacio aparentemente vacío, pero ya cubierto por el emisor: el propio de la defensa del sí mismo, el propio del contemplador libre.

Esa anulación del sujeto se corresponde con la situación social de ciudadanos perfectamente vigilados en los que las nuevas tecnologías y el nuevo orden social nos ha convertido. Un artículo de Ignacio Ramonet en *Le Monde Diplomatique* nos recordaba que la crisis de instituciones como la familia, la escuela, la Iglesia, o el ejército pudo hacernos creer que llegábamos a una posibilidad de humanidad totalmente libre. Pero hemos pasado al dominio sin rostro de las nuevas policías, las vigilancias tecnológicas, el control de la publicidad, los sondeos o el márketing. Y, decía Ramonet, "Lo propio de la ideología dominante es ser, literalmente, invisible". El hombre sin rostro ha dejado de ser un mito de la novela y del cine de terror.

No quisiera que esta imagen tan negativa hiciera pensar que estamos condenados irremisiblemente. El ser humano siempre ha sabido resistir. La cultura de la crisis debe ser, en primer lugar, una cultura de resistencia. De resistencia del individuo. Búsqueda de la reposición del sujeto. De los sujetos. El que habla debe definirse. Frente al "mira quién habla", el "dime quién habla", o "mira, yo hablo". Yo hablo y lo hago desde este lugar y esta ideología. Frente a la anulación del sujeto lector, es preciso convertir al lector en autor lúcido y voluntario. Frente al imperio del signo como realidad —la imagen lo iguala todo— el signo como objeto de cambio. El signo sólo es signo.

Reivindicaré la importancia de una actividad habitualmente denostada: el zapping (españolicémoslo en zapiñ). El espectador que zapea no es un ambicioso, consumido por la gula de imágenes y el deseo de ver más y más televisión. Es, por el contrario un espectador

desengañado y, por ello crítico, que busca, más que la posibilidad de elegir entre los quinientos canales, —cualquiera de los cuales va a manipularle, anulándole como sujeto— relacionarse con la globalidad de la programación utilizándola como material para un propio texto improvisado. El zapeador es un defensor de la propia individualidad, lo que se confirma porque, según las encuestas, su perfil corresponde a un espectador joven, poco amante de la televisión y espectador poco asiduo<sup>7</sup>.

¿Qué será de él cuando invadan la televisión digital y los sistemas de pago por visionado, una de cuyas funciones principales es, precisamente, anular la posibilidad del zapin? Si el espectador debe pagar para ver una emisión, no puede prácticamente hacer otra cosa, en caso de que aquélla no le agradase, que apagar el aparato. Si buscara otra posibilidad, debería pagar de nuevo. Como esos programas de cuota en los televisores de los hoteles, que cargan una cantidad en la cuenta al cabo de los pocos segundos de haber conectado con una de las transmisiones de películas en video. Si el cliente alojado salta de una en otra buscando cuál le gusta más y, al final, desiste y prefiere dormir, a la mañana siguiente se lleva la sorpresa de que, desde el punto de vista contable “ha visto” tres o cuatro películas.

El zapeador cultural es, hoy día, el protector de la libertad, el que se niega a ser utilizado, es el que combate la totalidad simbólica del mensaje sin rostro. Anula la propaganda, inutiliza la publicidad. El inventor de un nuevo lenguaje, una salida, pues, de la crisis. Salida resistente, militante, partisana.

El zapin como actividad partisana y guerrillera. Aquella que puede traer la luz (de la inteligencia, de la individualidad) a lo oscuro (de lo anulado, de lo masificado, de lo que se ha hecho carecer de perfiles). Bienvenido sea.

*Universidad Carlos III de Madrid*

<sup>7</sup> Jean-Louis Chabrol y Pascal Perin: *Le zapping*, Paris: CNET, 1991.